

Leon Brunschvicg

Rozwój świadomości w filozofii zachodniej

Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica nr 14, 103-119

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Leon Brunschvicg

ROZWÓJ ŚWIADOMOŚCI W FILOZOFII ZACHODNIEJ*

CZĘŚĆ I

PODSTAWY NOWOŻYTNEGO RACJONALIZMU

U Kartezjusza rewolucja filozoficzna jest nieodłączna od rewolucji matematycznej, a jej sekret ukazany jest w całości na stronach ukrytych starannie w trzeciej księdze *Géométrie*, które poświęcone są teorii równań. To właśnie tam zniesieniu ulega ciągnące się od stuleci pomieszanie, jakie utrzymywało się w tradycji dyskursu logicznego pomiędzy analizą – procesem pomysłowości, a syntezą – procesem wyjaśniania. Analiza Kartezjańska, dzięki temu, że rozpatruje wyłącznie całkowicie zrozumiałe stosunki między terminami, które same są jasne i wyraźne, jest wzorem przejrzystości dla umysłu, będąc zarazem rzeczywistym źródłem, gdyż w tworzeniu równań prowadzi od tego, co proste, do tego, co złożone, „pozwalając tym samym ujrzeć, jak skutki zależą od przyczyn”¹.

Matematyczna metoda Kartezjusza dostarczyła idealizmowi tego, czego na próżno szukał Platon i z powodu czego inteligencja *matemata* gubiła się w werbalizmie *logoi*, a mianowicie oczywistości pierwszych zasad, dzięki którym wiedza przewyżcza granicę hipotez i odsuwa potrzebę odwoływania się do dialektyki, która wbrew swoim obietnicom i roszczeniom pozostaje niepewna.

* Jest to tłumaczenie fragmentu książki L. Brunschvicga pt. *Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. 1, Libraire Felix Alcan, Paris 1927, s. 141–161. Tekst poniższy dotyczy filozofii R. Descartesa. W przekładzie polskim zrezygnowano z oryginalnej numeracji paragrafów.

¹ R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty wtóre*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, red. A. Tannery [dalej: A. T.] IX (1), s. 121. Por. L. Brunschvicg, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, §76, s. 121.

Wspaniałe jest właśnie to, że inteligencja zdobywa w końcu autonomię we własnej działalności metodycznej, czego efektem jest fakt, iż ów *intellectus sibi permissus* okazuje się zdolny do wzniesienia gmachu kosmologii. Fizyka wchodzi w swą fazę pozytywną z dniem, w którym możliwe jest, by jeden ruch następował po drugim, bez konieczności odwoływania się do innej niż sam ruch rzeczy, a to dzięki zasadzie inercji, umożliwiającej przechodzenie w czasie od jednej chwili do drugiej. Chodzi o zasadę ruchu prostoliniowego, dostarczającą podstawowej reguły, umożliwiającej skonstruowanie systemu świata, który dzięki nowemu oślnieniu geniuszu Kartezjusza otwiera w jedności wszechobejmującego równania.

W tym samym czasie, gdy finalizm Arystotelesa ujawniony zostaje jako przynależący do planu mitologicznego, z którego się wywodzi, uwypuklona zostaje wartość antycypacji, właściwej schematom geometrycznym *Timaiosa*. Jednakże w szkicu fizyki platońskiej schematy te ukazywane były jedynie po to, by uświadomić ich iluzoryczny charakter: nauka właściwa była tą dziedziną, która „pozwalala pozbyć się pozorów”. Dzięki Kartezjuszowi i Galileuszowi matematyka zawładnęła naturą, by dać pewność zastosowania temu, co w poprzednim stuleciu było tylko nadzieją i prorocstwem. Rozum ludzki, od dwudziestu stuleci zapomniany, zarówno od strony duchowej swych zasad, jak i zdolności do opanowywania wszechświata, wy dostał się w końcu na światło dzienne. Nigdy zresztą czynnik decydujący nie był oznajmiany ze świadomością siebie równie jasno i dobitnie jak w pierwszych słowach *Traité du Monde*. poświęconego porównaniu „świata filozofów”, który Kartezjusz pozostawia we władaniu „logomachii” mocy i aktu, ze światem ugruntowanym na prawdziwym ruchu, który okazuje się bezpośrednio jako ruch ciągły i który, dzięki tej ciągłości, ukazuje zasadę i umożliwia jasność ujęcia przestrzeni².

Prawdą jest, że pozostawiając swój traktat *Traité du Monde* w formie niedokończonyj (z powodu potępienia Galileusza) i niejako celowo zaciemniając swoją *Géométrie*, w celu zażegnania złośliwości, jakich spodziewał się po swych rywalach, oraz ograniczając wykład swej metody do zawartości czterech reguł, Kartezjusz nie ułatwiał swoim współczesnym dostępu do własnej myśli. Zgodnie zresztą z ich leniwą erudycją odnieśli się do jego metafizyki z perspektywy wieków poprzednich tak, jakby polegała ona na podjęciu alternatywy między dogmatyzmem a sceptycyzmem, pozostawiała w zawieszeniu w *Pierwszej Medytacji* i podlegała rozwiązaniu w *Szóstej*.

Według Kartezjusza, wątplenie metodyczne ma w rzeczywistości ostateczny zasięg względem dogmatyzmu scholastycznego, który opierał się jednocześnie na pseudo-fizyce jakości zmysłowej oraz na pseudo-logice pojęcia rodzajowego. Pociągnęło to konieczność interwencji, która była konieczna, by uzasadnić to, co pojawi się w wieku XVII w świecie zachodnim i co będzie stanowiło

² Por. L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, §88, s. 184.

bazę dla cywilizacji nowożytnej, a mianowicie istnienie planu poznania, całkowicie oddzielnego od planu percepcji. Zjawiska uniwersum są w nim ujęte jako ruchy we właściwym znaczeniu tego słowa, tzn. sprowadzone do systemu przemieszczeń w przestrzeni, podlegają wraz z nimi normie prawdziwego racjonalizmu, która stanowi normę matematyczną, nie zaś czysto logiczną. Moment wątplenia jest więc potrzebny dla ukazania niewspółmierności inteligencji Arystotelesowskiej i inteligencji naukowej i do postawienia pytania, jak nauka mogłaby konstruować wiedzę o realnym świecie, jeśli już samo odczuwanie umożliwia ukazanie bytu? Wystarczy zatem przyrzec się bez uprzedzeń definicji wrażenia, zgodnie z którą jest to „akt wspólny czującego i odczuwanego”, by zauważyć w niej błąd *petitio principii*. Formuła pozornie tłumaczy tylko daną prostą i bezpośrednią właściwość intuicji, w rzeczywistości natomiast, ponad intuicją, która wyraża własną świadomość, tzn. pojawienie się idei u odczuwającego, formuła postuluje pewną fazę pośrednią (niewypowiedzianą) i wcześniejszą, intuicję w pewien sposób bezosobową tego, co odczute, do której odnosi się następnie intuicja rozumiana jako osobisty stan odczuwającego.

Jest to wyobrażony dualizm intuicji, który arystotelizm przeniósł do ontologii tego, co pojmowalne, wzorowanej na ontologii wrażliwości. Intuicja bytu pojęcia, nadająca wartość metafizyczną zasadom logicznej dedukcji, ma za model intuicję bytu jako bytu, którego przedmiot nie mieści się w kategoriach jego afirmacji i który nie może w związku z tym korespondować z żadnym faktem świadomości, z żadną operacją myślową, który – w ostateczności – nie posiada innej racji, jak tylko przyjęcie, że ma rację. Mistrz narzuca milczenie uczniowi, oto cały sekret scholastyki, jak przypomniał Montaigne w *Apologii Raymond'a Sebond*: „W zakresie znaczenia słów dialektyk odwołuje się do gramatyka [...], ponieważ każda nauka posiada swoje przedwstępne założenia, które ograniczają ze wszystkich stron osąd ludzki. Jeśli uderzy się w tę barierę, w której głównie źródło swe mają słabość i fałszywość, mają oni niezmiennie tę samą myśl na ustach, że nie należy walczyć przeciw tym, którzy negują zasady” (II, s. 280).

Oryginalność kartezjanizmu polega na podejmowaniu problemu za pośrednictwem terminów, które pozostały po upadku poprzedniego dogmatyzmu, o czym świadczy wstęp do *Skrótu sześciu Medytacji*: „W *Pierwszej Medytacji* są podane przyczyny, dla których możemy wątpić o wszystkich rzeczach, zwłaszcza o rzeczach materialnych; dopóki oczywiście nie mamy innych podstaw wiedzy, jak tylko te, które posiadaliśmy dotychczas” (A. T.. IX (1), s. 9). Kartezjusz odrzuca w ten sam sposób, co Montaigne, powszechni dialektyków³ i pozostawia losowi rozstrzygnięcie o istocie bytu.

³ *Odpowiedź na zarzuty piąte* (Gassendiego) przeciwko *Piątej Medytacji*, A. T., VII, s. 362. Por. Montaigne: „Lepiej wiem, kim jest człowiek, niż czym jest zwierze, albo śmiertelny, albo rozumny” (M. Montaigne, *Essais*, III, XIII; III, s. 366).

Wynikają z tego bezpośrednio „długie łańcuchy myśli”, które rozwijają się, wychodząc od oczywistości równań algebraicznych i pozostając zamknięte w myśli, jak rodzaj dającego się pojmować marzenia, pozwalają zbudować w „wymyślonych przestrzeniach” precyzyjny mechanizm świata. Rozważane osobno są związane z rzeczywistością tylko w takim stopniu, w jakim dotyczy to naszych zwykłych snów. Matematyka uniwersalna to rozum uniwersalny (*Cogitatio universa*), w którym prawda opiera się na jedności i integralności relacji będącej podstawą dla sądu, lecz dzięki temu właśnie, jak to już wcześniej pokazano w drugiej części *Parmenidesa*, nie można w sposób uzasadniony wnioskować żadnego uznania bytu. Odwołując się raz jeszcze do *Prób* należy stwierdzić, że relacja ta udziela tylko informacji na temat zdolności poznającego podmiotu: „Wszystko, co się poznaje, poznaje się bez wątplenia dzięki zdolności poznającego, bowiem im bardziej osąd zależy od czynności tego, który osądza, to powód jej odnajdziemy w środkach i w woli, które poznający uruchamia, a nie w przymusie narzucanym przez coś innego, jak miałyby to miejsce jeśli byśmy byli zmuszani do poznania rzeczy według prawa ich istoty” (*Apologia*, II, s. 348).

Oto zuchwały wyczyn: z powodu objęcia osądem samego aktu sądenia, co zdawało się oznaczać szczyt sceptycyzmu, Kartezjusz domaga się jego przewyżczenia. Dlatego w miejsce zestawienia ze sobą jednego z drugim, tj. sądu wewnątrz intelektualnego i sądu zewnątrz zmysłowego, przystosował on sąd orzekający o istnieniu do warunków jego prawomocności, za punkt odniesienia biorąc już nie przedmiot sądu, ale sam podmiot sądzący. Akt *Cogito* implikuje realność *sum*: *Cogito ergo sum*.

Ergo Kartezjańskie odnosi się do nowego typu intuicji, która z jednej strony posiada bezpośrednią oczywistość prostych relacji matematycznych, z drugiej zaś niesie z sobą niezaprzeczalną pewność rzeczywistości. Na tej normie intuicyjnej Kartezjusz opierał rozwiązanie problemu wartości nauki, który *Cogito* pozostawiało w zawieszeniu i którego rozwiązanie zdawało się utrudniać.

W gruncie rzeczy chodzi o to, by odkryć środek gwarantujący zgodność matematyki uniwersalnej z realnością. Zatem proste sądy egzystencjalne polegają na zniesieniu w *Cogito* treści *Cogitatio universa*, z której zachowuje się tylko forma, tzn. odniesienie do jednostkowości *ja* i która wydaje się samoograniczona do nieciągłego następstwa chwil, w jakich dokonuje się refleksja świadomości. „Zdanie to: *jestem, istnieję* jest koniecznie prawdziwe (mówi Kartezjusz w *Drugiej Medytacji*) za każdym razem, gdy je wypowiadam lub ujmuje swym umysłem” (A. T. IX (1), s. 19). Problem przedstawiony w taki sposób da się rozwiązać tylko w oparciu o model *Cogito*, przez wynikanie rozwiązania z samego określenia trudności. Jeśli tylko jest miejsce w *ja – res cogitans* – dla jakiejś myśli, innej niż owo *ja* indywidualne,

dla jakiejś *cogitatio universa*, to fakt ten dowodzi istnienia pewnej rzeczywistości, która jest obecna dla mnie bezpośrednio i wewnętrznie, o której nie można jednak mówić, że indywidualność *ja* jest jej źródłem. Przeciwnie. określa się ona poprzez swą niewspółmierność z tym, co w sposób konieczny jest niedoskonałe i skończone w mojej indywidualności. Ta rzeczywistość będzie nazwana „nieskończonością” lub „doskonałością” tak, że człowiek może z niej uchwycić tylko pewną ideę, ideę wspólną matematyki, metafizyki, religii, która tworzy się cała naraz, *tota simul*, całkowicie prosta i niestopniowalna, nie poddająca się wszelkiemu złożeniu. Idea ta obejmuje odtąd w swojej jedynej manifestacji wyrażany przez nią byt: twierdzenie, które nie może budzić wątpliwości od chwili, gdy myślenie, nawet w jego formach ułomnych i niekompletnych, jest związane z tą rzeczywistością bardziej wewnętrzną i bardziej prostą we mnie niż *ja* sam. „Jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, czyli ujęcie Boga, przed ujęciem mnie samego. Bo jak byłoby to możliwe, bym mógł wiedzieć, że wątpię, że pragnę, tzn. że brakuje mi czegoś i to, że nie jestem całkowicie doskonały, jeśli nie miałbym w sobie żadnej idci bytu bardziej doskonałego niż *ja* sam, przez porównanie z którym, mógłbym znać braki mojej natury?”⁴.

Przejście od człowieka do Boga należy do porządku intelektualnego, a nie kosmologicznego. Istnieje jednakże zastrzeżenie, że inteligencja jest całkiem inną rzeczą niż zdolność tworzenia pojęć, która ma swe źródło w zmysłach. Idea Kartezjańska określa się i konstytuuje przez wewnętrzną jasność; ma ona w niej pełnię aktu, który w rzeczywistości „formalnej” równa się temu, co przedstawia jako przedmiot jej treść obiektywna (by użyć w tym miejscu języka epoki). W ten sposób idea nieskończoności, którą matematyka nowożytna odkryła jako czystą, jasną i prostą, dzięki swej obecności w nas, pozwala uznać istnienie bytu odpowiadającego tej nieskończonej istocie. Podobnie też fakt istnienia *ja* implikuje, jako warunek wewnętrzny naszego istnienia, zdolność przewyższania dystansu między bytem a nicością. Dystans ten jest nieskończony, tak samo, jak nieskończony jest w nas dystans pomiędzy *tak* a *nie* pokonywany przez akt woli, przez sąd, co świadczy o zastosowaniu absolutnej mocy, charakteryzującej byt doskonały.

Kartezjusz otrzymuje w ten sposób dwa dowody na istnienie Boga: jeden poprzez ideę nieskończoności, drugi przez istnienie *ja*, a obydwa mieszczą się w planie *Cogito*, gdzie są wyraźnie dostrzeżone. Nie jest to *Cogito* psychologów, będące formą bez treści, lecz *Cogito* wypełnione myślą uniwersalną, będącą jednocześnie myślą nieskończoną, dającą indywidualnemu

⁴ R. Descartes, *Medytacja Trzecia*, A. T., IX (1), s. 36.

podmiotowi poczucie nieodpowiedniości między formą i treścią jego afirmacji. Oba te dowody w gruncie rzeczy stanowią tylko konsekwencję niezborności, rozważanej w ramach granicy wyższej stosownie do idei nieskończoności, a w kontekście granicy dolnej według skończoności *ja*, przez co wyjaśnia się także to, że – prezentując je zazwyczaj oddzielnie – Kartezjusz mógł powiedzieć, iż zawierają one jeden argument, który wypełnia *Trzecią Medytację*: „Cała siła argumentu jakiego użyłem dla dowiedzenia istnienia Boga zawiera się w tym, że wiem, iż nie byłoby możliwe, aby moja natura mogła być taką jaką jest, tzn. ażebym miał w sobie ideę Boga, jeśli Bóg nie istniałby rzeczywiście” (A. T., IX (1), s. 41).

„Idea Boga jest, Bóg jest”; inaczej mówiąc – stosunek między bytem Boga i jego ideą jest, w absolicie, ową bezpośrednią łącznością, tą intuicyjną afirmacją, którą *ergo* pośrednio lub bezpośrednio dostarczyło z *Cogito*. Zagadnienie to rozważa Kartezjusz w komentarzu do czwartej części *Rozprawy o metodzie*, datowanej na marzec 1637: „Zatrzymując się nieco dłużej nad tą medytacją, nabędziemy pomału poznania bardzo czystego i jeśli mogę tak powiedzieć intuicyjnego, ogólnie biorąc intelektualnej natury, [tzn.] ideę, z pomocą której, gdy rozumiemy ją jako rozważaną bez ograniczeń, mamy pojęcie Boga, zaś rozumiana jako ograniczona daje nam pojęcie anioła lub duszy ludzkiej” (A. T., I, s. 353).

Bez wątpienia Kartezjusz skłania się ku doktrynie immanencji duchowej, jednakże czyni to nie bez ograniczeń oraz impulsywnych reakcji, jakie zawiera wyjaśnienie w liście adresowanym z pewnością do markiza Newcastle (marzec lub kwiecień 1648). Poznanie intuicyjne jest to „czyste światło, stałe, przejrzyste, jasne, pewne, dostępne, zawsze obecne” (A. T., V, s. 137). W świetle takiego poznania zdanie: „Myślę więc jestem” jest jego przykładem, „bowiem poznanie to nie jest wcale pochodną pańskiego rozumowania, ani podpowiedzią pańskich nauczycieli, to pański umysł widzi to, czuje to, kieruje tym”. Jednakże, jeżeli zdamy sobie sprawę ze zdolności duszy do poznania dzięki intuicji, nie będziemy mieli prawa twierdzić, że zachowując własny poziom możemy być przez to na poziomie boskości i to w tym życiu.

Aby zatem o jakimkolwiek przedmiocie zyskać całkowicie adekwatną wiedzę, nie wystarczy tylko znać rzecz, trzeba mieć pewność, że nie ma w niej nic innego, niż to, co poznaliśmy, tzn. trzeba dorównać nieskończonej mocy Boga, ale to jest dla nas niemożliwe⁵. Uwaga ta odnosi się oczywiście do poznania samego Boga. Będzie ono intuicyjne „w szczęśliwości”, kiedy nasz umysł „będzie oddzielony od ciała lub kiedy to przemienione ciało nie będzie mu już więcej przeszkadzać”. Lecz „poznanie Boga przez samego siebie, tzn. dzięki bezpośredniemu blaskowi boskości skierowanemu na nasz

⁵ Odpowiedź na zarzuty Arnaulda; A. T., VII, s. 221.

umysł, jak to się ujmuje w poznaniu intuicyjnym, jest zupełnie inną rzeczą niż odwołanie się do Boga w celu wyprowadzenia jednego atrybutu z drugiego" (A.T., V, s. 137–138).

Między intuicyjnym poznaniem Boga, jakie spodziewamy się otrzymać w niebie, a tym, jakie mamy teraz, istnieje przepaść i wypełnienie jej jest chyba sprawą teologów, a przynajmniej jest dla teologii rezerwowane. Filozof, ten który nie łądzi się, iż „może mieć jakąś nadzwyczajną pomoc z nieba i być czymś więcej niż człowiek”⁶, musi postępować inaczej. Bóg, którego nie może zrozumieć, tzn. „objąć myślą”, może być przynajmniej poznany jako nieskończony, wszechmocny, gdyż „dla poznania jakiejś rzeczy wystarczy ją dotknąć myślą”⁷. „Dotknięcie” to pochodzi od „blasków światła i prostych poznań”, o których Kartezjusz powie: „przynaję, że są one nieco ściemnione przez zmieszanie z ciałem, ale dają nam poznanie pierwotne, bezinteresowne, pewne i pewność, że umysłem dotykamy z większym zaufaniem, niż pokładane przez nas w poznaniu zmysłowym”⁸.

Bez tego gruntu, jakim jest intuicja, dowód ontologiczny nie powiódłby się, ponieważ polega on w rzeczywistości na zyskaniu bezpośredniej pewności w postaci argumentu w formie dyskursywnej, który będzie posiadał co najmniej ścisły rygor i obiektywną siłę dowodu matematycznego. Istnienie zależy od pojęcia Bytu doskonałego, tak, jak od pojęcia trójkąta zależy rachunek sumy jego kątów. Nie wpływa to na fakt, iż połączenie, które powstało w planie tego, co możliwe, powstanie teraz w planie konieczności. „Bóg, nie zaś trójkąt jest swoim bytem”⁹. Bóg określa się przez jedność istoty i istnienia według znoszącej wszelką względność konstytucji rozumu, który zastępuje Arystotelesowskie pojęcie przyczyny sprawczej i formalnej, dzięki czemu możliwe jest rozwiązanie problemów, które stawia niezwykle wydarzenie w historii, jakim jest przejście od realizmu jakości do fizyki matematycznej.

Kartezjusz jest przeciwny umieszczaniu wyobraźni antropocentrycznej i antropomorficznej w Bogu, tak jakby człowiek otrzymał w powiernictwo plany stworzenia i zamiary Opatrzności, które może wedle potrzeb ujawniać¹⁰. Boskość Boga jest ponad tym, czego, jak mniemamy, możemy się spodziewać z Jego woli; przebywa ona w sferze absolutnej wolności względem nie tylko istnieć, ale istot samych. Kartezjusz stale odnosi się do tego tajemniczego źródła w celu ukrycia za swymi wyznaniem posłusznego katolika pogardy czy przerażenia, jakie wzbudzają w nim teologowie. „Twierdząc, że szkodzi

⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, cz. I, A. T., VI, s. 8. Por. R. Descartes, *Discours de la Methode, texte et commentaire par E. Gilson*, Paris 1925, s. 132–134.

⁷ List Kartezjusza do Mersennea z 27 maja 1630, A. T., I, s. 152.

⁸ Tamże, s. 137.

⁹ *Odpowiedź na zarzuty piąte*, A. T., VII, s. 363.

¹⁰ E. Gilson, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris 1913, s. 32.

prawdom wiary, które nie mogą być dowiedzione przez naturalne przedstawianie, chęć ich utwierdzenia poprzez ludzkie, a zatem zawsze tylko prawdopodobne racje¹¹.

Możemy powiedzieć więcej: Kartezjusz powołuje się jeszcze na „wolność Boga”, która pozwala mu lekceważyć braki jego własnej filozofii, dzięki czemu dopuszcza on możliwość uznania w człowieku związku odrębnych substancji jako czegoś prostego oraz przywołuje racje użyteczności życiowej dla wytłumaczenia, że realność wszechświata, która zawiera się wyłącznie w przedmiocie spekulacji geometrycznych, skrywa się pod iluzoryczną powłoką jakości zmysłowych. Jeśli zatem, w celu przewyciężenia hiperbolicznego i metafizycznego wątpienia, doktrynę Boga i świata trzeba było skutecznie przekształcić w jasny i wyraźny system, to nie można powiedzieć, że Kartezjusz trzymał jedynie zakład i zdarzyło mu się, że pewnego dnia wyznał: „co do tych, którzy mówią, że Bóg zwodzi nieustannie potępionych i że nas także może zwodzić zawsze, to negują oni podstawę wiary i całego naszego zaufania, czyli tego, że Bóg zwodzić nie może. Jest to stwierdzenie tyle razy powtarzane przez św. Augustyna, św. Tomasza i innych, że aż dziw, iż są jeszcze teolodzy, którzy temu zaprzeczają. I muszą się oni wyrzec wszelkiej pewności, jeśli nie przyjmą za pewnik, że Bóg nas zwodzić nie może¹²”.

Można jeszcze poczynić zastrzeżenie *de iure* – istotne w odniesieniu do porządku logicznego *Medytacji* – które Kartezjusz przedstawił autorom *Zarzutów*, a zwłaszcza Hobbesowi¹³. To zastrzeżenie nie podważa jednak faktu, który wystarczy stwierdzić, że nie wymagamy już, by Bóg podlegał prawom naszej własnej celowości. Prawdy, których Bóg nie wymagał w sposób konieczny, musiały dlań być konieczne, a także dostępne dla rozumu, który znajdując w pojmowaniu boskiej doskonałości zasady, wyprowadzi z nich ściśle poznanie natury. Dzięki rozumowi i prawdziw. między Bogiem a człowiekiem ustanowione zostaje wewnętrzne powiązanie. Bóg jasnych i wyraźnych idei nadaje człowiekowi autonomię, a wskutek szczęśliwego następstwa – wkroczenia rozumu do nauki – uwalnia on fizykę od niemocy i otwiera jej drogę do nieskończonych zastosowań. Wyznając pogardę dla podobnych głupstw (z niemocą tą związanych) Kartezjusz pisał

¹¹ List cytowany z 27 maja 1630, A. T., I, s. 153.

¹² List Kartezjusza do Mersenne'a z 21 kwietnia 1641, A. T., III, s. 359. „To samo przydarzyło się Anzelmowi z Cantenbury w jego polemice z Gaunilonem. Aby podtrzymać prawdziwość swego pojęcia bytu, od którego większego nie można pomyśleć («*Ens quo majus cogitari non potest*») ograniczył się w nim do odwołania się do wiary i świadomości swego rozmówcy: «*Fide et conscientia tua pro firmissimo utor argumento*»” (Lib. apologeticus, I).

¹³ Odpowiedź na zarzut szósty Hobbesa w stosunku do *Szóstej Medytacji*. „Ateista może wiedzieć, że czuwa poprzez pamięć swego przeszłego życia; ale nie może on wiedzieć, że ten znak jest wystarczający, by czynić go pewnym, że on nie myli się wcale, jeśli nie wie, że został stworzony przez Boga i że Bóg nie może być zwodzicielem” (A. T., IX, (1), s. 152).

do Mersenne'a: „Jest w matematyce część, którą nazywam nauką o cudach, ponieważ uczy ona tak celnego posługiwania się powietrzem i światłem, że można ujrzeć za jej pomocą wszystkie te złudzenia, o których mówi się, że je Magowie wywołują z udziałem Demonów”¹⁴. Powinniśmy więc przynajmniej starać się ulżyć rzemieślnikom, a ponieważ przewaga rozumu nad przyrodą jest całkowita, bo wiedza jest jedna i niepodzielna (jak dzieło samego Boga), przeto cała dziedzina biologii podda się badaniu i uzależnieniu od bytu myślącego, włącznie z tą częścią życia psychicznego, która jest bezpośrednio związana ze zmianami zachodzącymi w organizmie i ich następstwami¹⁵. Toteż ze źródła duchowości, nawet jeśli dla Kartezjusza nie jest to źródło najwyższe, lecz najczystsze, płynie praktyczna użyteczność o nieskończonej mocy – całkowite odnowienie wszelkich wartości, które stanowią zapowiedź cry nowożytnej.

CZĘŚĆ II

PRAKTYCZNE KONSEKWENCJE KARTEZJANIZMU

Kiedy Kartezjusz umarł, miał 54 lata i zamknął tylko tę część swej twórczości, która w jego systemie dotyczyła fizyki. Co więcej, wykład *Zasad* pokazuje, że nie uniknął ani zapobiegliwości, ani pośpiechu. Geniusz uniósł go, według opinii Leibniza, od razu do krańcowych konsekwencji, których rzeczywistość doświadczenia nie podtrzymywała i którym czasem wprost zaprzeczała. Pomimo uporów, by kontynuować swe badania biologiczne i mimo nadziei, jaką pokładał w odkryciu prawdziwej medycyny, musiał odczuć jako przeszkodę nie tyle może złożoność faktów, ile – dla własnego temperamentu intelektualnego – pomieszanie i niejasność swej teorii związków między duszą i ciałem, które odziedziczył po realizmie pojmovanym w kategoriach substancjalnych. Poglądy Kartezjusza odnośnie do psychologii, moralności, religii znane były tylko częściowo. Kartezjusz ograniczył się do streszczenia swoich tez fizjologicznych w ostatnich artykułach *Zasad filozofii*. Wydał w 1649 r. traktat *Namiętności duszy*, natomiast w 1657 r. Clerselier zebrał na początku pierwszego tomu *Korespondencji tezy* pochodzące z „Listów pana Descartesa, gdzie są wyłożone najpiękniejsze pytania moralne”. Teksty te, rozproszone jak fragmenty *Apologii* Pascala, mają charakter bardzo

¹⁴ List Kartezjusza z września 1629, A. T., I, s. 21. *Cogitationes privatae*, X, s. 216.

¹⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, cz. VI, s. 62: „Nawet umysł bowiem jest w tak wielkiej zależności od temperamentu i od układu narządów ciała, że jeśli tylko jest możliwe znalezienie jakiegokolwiek środka, który by uczynił ludzi na ogół mądrzejszymi i zręczniejszymi, niż byli dotychczas, mniemam iż należy go szukać w medycynie”.

osobisty, bezpośredni i sugestywny, ukazując więcej różnorodnych i odległych perspektyw, niż czynić by to mogła bezosobowa i skończona forma systemu. Aby ocenić ich bogactwo, wystarczy przejrzeć kolejno plany, według których rozwija się myśl Kartezjusza.

Względność, która jest istotna w naukach o ruchu, przedostaje się do rozumienia związku duszy i ciała. To, co dla ciała jest działaniem, dla duszy jest namiętnością i odwrotnie¹⁶. Na niższym poziomie rzeczywistości duchowej wszystko odbywa się w praktyce tak, jakby życie psychiczne było odbiciem życia cielesnego. „Kiedy krew jest tak gęsta, że nie płynie i z trudnością rozszerza się w sercu, pobudza ona w samych nerwach ruch [...], którego charakter daje duszy poczucie smutku, choć często ona sama nie wie, co sprawia, że się zasmuca” (*Zasady*, IV, s. 190). Traktat *Namiętności duszy* podkreśla jeszcze całkowitą nieświadomość, ze znaczenia której w filozofii kartezjańskiej historycy tak często nie zdawali sobie sprawy, tego, że „Doświadczenie uczy, że ci, którymi najbardziej miotają uczucia, najmniej je znają, i że stanowią one część tych percepcji, które ścisły związek między duszą i ciałem czyni pomieszаныmi i niejasnymi” (I, XXVIII; XI, s. 349).

Ta sama nauka, która pozwala zrozumieć nieświadomiony mechanizm wyobraźni i namiętności, ukazuje możliwość uwolnienia się od niego. „Maszyna” człowieka jest tą samą, która występuje u zwierząt i która jest niczym innym, jak tylko automatem Boga, ale, mówi Kartezjusz w traktacie *Człowiek*, „kiedy dusza rozumna znajdzie się w tej maszynie, zajmuje ona pozycję najważniejszą w mózgu i będzie tam jak sternik, który patrzy tam, gdzie kierują się wszystkie przewody naszej maszyny, kiedy chce wzbudzać lub podtrzymywać czy zmieniać na rozmaite sposoby ich ruchy” (A. T., XI, s. 131). Człowiek staje się swoim własnym lekarzem. W rezultacie zasada bezwładności, dzięki której świat materialny wystarcza sam sobie w planie, w pewnym sensie, horyzontalnym, utwierdza, zdaniem Kartezjusza, autonomię świata duchowego. Dusza, której istotę stanowi myśl, zdobywa prawo chronienia się i oczyszczania, wyznaczając systematycznie kierunek życia organicznego, w ramach którego ilość ruchu jest określona. ale prędkość nie, i na tym [biegu życia] odciska poczucie swej niezależności.

Według Kartezjusza, to jeszcze nie wszystko, bowiem wiedzieć, że ma się duszę, to co innego niż znać swoje miejsce, przeznaczone dla nas w hierarchii stworzeń między gwiazdami czy aniołami i zwierzętami; oznacza to uzyskanie świadomości aktywności, która przejawia się wewnętrznie jako zdolność do uznania lub zaprzeczenia przez sądenie. Odtąd cała psychologia „rozdawia się”, istnieje bowiem radość czysto intelektualna lub duchowa, odrębna od radości zmysłowej, wywoływanej poruszeniami ciała. Ta druga towarzyszy pierwszej, z którą współwystępuje i którą wzmacnia: „Kiedy

¹⁶ R. Descartes, *Namiętności duszy*, I, I; A. T., XI, s. 327.

mówi się nam o czymś nowym, dusza najpierw osądza, czy jest to dobre czy złe i znajdując to jako dobre cieszy się ona tym w sobie samej radością, która jest całkowicie intelektualna i tak niezależna od emocji ciała, że Stoicy nie mogli zanegować jej istnienia dla swojego mędrca, chociaż naprawdę chcieli, aby był on wolny od wszelkiej namiętności. A skoro ta radość duchowa przychodzi z rozumowania do wyobraźni, sprawia, że tchnienia płyną z mózgu do mięśni otaczających serce, a tam pobudzają ruchy nerwów, przez które jest wzbudzany inny ruch w mózgu, dający duszy poczucie lub pragnienie radości” (*Zasady*, IV, s. 190).

Dualizm życia czysto duchowego i życia związanego z ciałem, który przenosi nas z płaszczyzny psychoterapii w tę właściwą etyce, jest stałą cechą doktryny Kartezjańskiej. Stany duszy istnieją jako przedmioty świadomości zarówno jako wyobrażenia, jak i jako idee; spotykają się, choć mają całkiem odmienne cechy, zarówno w świecie odczuć, jak w świecie myśli. O samym instynkcie Kartezjusz pisze: „Co do mnie, to odróżniam dwa rodzaje instynktu. Jeden jest w nas jako ludziach i jest on czysto intelektualny: to światło naturalne, *intuitus mentis*, dzięki któremu wiem, że trzeba sobie ufać. Drugi jest w nas w stopniu właściwym także zwierzętom i jest czystym impulsem natury [działającym – T. Ś.] w celu zachowania ciała i dla korzystania z rozkoszy cielesnych etc., a za którym nie zawsze powinniśmy pójść”¹⁷.

Godne uwagi jest to, że na poparcie owego zróżnicowania w planie wzruszeń, Kartezjusz odwołuje się do doświadczenia natury estetycznej pisząc, iż „Pierwotnie pobudzeniu zmysłów towarzyszy radość, a boleściom smutek, czego większość ludzi wcale nie rozróżnia, chociaż różnią się one tak bardzo, że można czasem znosić cierpienia z radością i odbierać pieszczoty, które są przykre. Znosimy oczywiście przyjemność płynącą z odczuwania wszelkiego typu namiętności, nawet smutku i nienawiści, o ile te namiętności są wywoływane przez budzące zdziwienie zdarzenia, jakie widzimy podczas przedstawienia w teatrze lub dzięki innym podobnym przyczynom, które nie mogą nam szkodzić w żaden sposób, zdając się tylko laskotać naszą duszę przez jej dotykanie”¹⁸.

Jest więc prawdą, że „dusza może mieć swoje przyjemności osobno ustanowione”¹⁹, oparte na ćwiczeniu aktywności, tzn. na sądzeniu: „Nasza wola przychyła się do potwierdzenia lub zaprzeczenia tylko tym rzeczom, które nasz rozum przedstawi jej jako dobre czy złe, wystarczy zatem dobrze

¹⁷ List Kartezjusza z 11 października 1639, A. T., II, s. 599. Por. też w tym, czego dotyczy teoria pamięci; Landormy, *La memoire corporelle et la memoire intellectuelle dans la Philosophie de Descartes*. t. 4, Biblioteka międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Paryżu, 1900, s. 259.

¹⁸ R. Descartes, *Namiętności*, II, s. 94; A. T., XI, s. 399.

¹⁹ *Tamże*, III, s. 212; A. T. XI, s. 488.

sądzić, aby dobrze czynić oraz osądzać najlepiej jak to możliwe, żeby zrobić w ten sposób wszystko jak najlepiej, tzn. dla zdobycia wszystkich cnót i równocześnie wszystkich innych dóbr, jakie można posiadać; gdy uzyskujemy pewność, że tak jest, niczego nam nie będzie brakować do szczęścia”. Taka jest końcowa konkluzja, którą Kartezjusz w trzeciej części *Rozprawy o metodzie*²⁰ odnosi do moralności tymczasowej, inspirowanej czy zapożyczanej z Montaigne’a²¹. Jednakże konkluzja ta nie jest wyłącznie tymczasowa. Przeciwnie, tłumaczy ona i uzasadnia relatywizm reguł tej moralności, które przeznaczone są tylko do zniesienia lub przynajmniej ograniczenia, w miarę możliwości, przeszkód i nakazów towarzyszących konieczności działania w społeczności ludzkiej. Są to środki służące swobodnemu szukaniu prawdy, będącej absolutem: „Ponieważ nie ma żadnego dobra w świecie oprócz zdrowego rozsądku, z którego czerpiemy pojęcie dobra, nie ma też żadnego zła, z którego nie moglibyśmy wyciągnąć jakiejś korzyści, mając zdrowy rozsądek”²².

Najprostszym i najbardziej naturalnym narzędziem zdrowego rozsądku jest rachunek. Znajdujemy u Kartezjusza precyzyjną wskazówkę w postaci arytmetyki stosowanej, pisze on bowiem, że: „Kiedy zaoferuje się komuś zatrudnienie, rozważa on, z jednej strony, wyróżnienia i korzyści, których może oczekiwać jako dobra, z drugiej zaś zmartwienie, smutek, niebezpieczeństwo, stratę czasu i inne tego typu rzeczy jako zło. Porównując to zło z tymi dobrami w zależności od tego, czy dobra czy zła są większe, akceptuje on lub odmawia”²³. Stosując rachunek do badania zachowań intelekt nie może pominąć faktu poszerzenia horyzontu, jaki obejmuje sąd. Podobnie, jeśli założymy, że intelekt dążyłby tylko do maksimum użyteczności indywidualnej, to musi on brać pod uwagę interes bliźniego: „Racja skłaniająca mnie do sądenia, że ci, którzy robią wszystko dla swej osobistej korzyści, powinni także pracować jak inni dla drugiego oraz usiłować sprawić przyjemność każdemu bliźniemu w takim stopniu, w jakim jest to możliwe, o ile chcą postępować roztropnie, jest następująca: widzimy zazwyczaj, że ci, którzy są uważani za usługowych i skłonnych, by czynić przyjemność innym, także otrzymują od nich wiele przysług, nawet od tych, którzy nie mieli nigdy wobec nich zobowiązań. Nie otrzymaliby ich, gdyby byli inaczej osądzeni. Trudności, z jakimi się spotykają, sprawiając przyjemność innym nie są w końcu tak wielkie, jak wygody, które daje im przyjaźń tych, których znają” (A. T., IV, s. 356).

²⁰ A. T., VI, s. 28.

²¹ Zapośredniczenia z *Próbnami* są wskazane w *Komentarzu* M. Gilsona do *Rozprawy o metodzie*.

²² List Kartezjusza do Księżniczki Elżbiety z czerwca 1645, A. T., IV, s. 237.

²³ List Kartezjusza do Księżniczki Elżbiety ze stycznia 1646, A. T., IV, s. 355.

Związek uczuć we wspólnocie społecznej jest tu faktem, z którego Kartezjusz czerpie argumentację służącą poświęceniu troski o korzyść własną na rzecz korzyści wspólnej. Własnością ludzkiego rozumu jest jednak to, że prawdy, wydobywanej z faktów, nad którą rozmyśla, nie podporządkowuje hipotezie rozmyślnego egoizmu. Kartezjusz przeciwstawia utylityzmowi, którego ośrodkiem jest indywiduum, posiadające rozum, ale tylko jako środek do osiągnięcia i realizacji celu – racjonalizm, opierający się na możliwości dokonywania wyboru między wzruszeniami i podaje swoją regułę działania mówiąc, że „siła duszy nie wystarcza bez poznania prawdy. Istnieje wielka różnica między postanowieniami wypływającymi z jakiejś fałszywej opinii a tymi, które opierają się na poznaniu prawdy: dopóki posługujemy się tymi ostatnimi, jesteśmy pewni, że nigdy nie będziemy żałować ani wyrzucać sobie czegokolwiek, podczas gdy kierując się tymi pierwszymi zawsze odkryjemy błąd” (*Namiętności*, I, XLIX; A. T., XI, s. 367–368).

Wokół tej, właściwej dobru, prawdy dokona się rozdział analogiczny do tego, który w dziedzinie spekulacji zachodzi między formą świadomości, wiążącą ideę z ja jako jedną z jego postrzeżeń a treścią poznania, która ponad indywidualnością ograniczoną *Cogito* ujawnia w idei nieskończoności efekt obecności boskiej. To rozdzielenie, które będzie stanowić główny wątek systemu Malebranche’a, jest już wyraźnie wprowadzone przez Kartezjusza w twierdzeniu: „Zgodnie z zasadą rozumu, każdą przyjemność powinno się oceniać według stopnia doskonałości, która ją wytwarza, i tak oceniamy te, których przyczyny są nam jasno znane”²⁴. Problem praktyczny będzie miał więc taki sam charakter i zostanie uwyraźniony dzięki tej samej metodzie, jak w przypadku problemu spekulatywnego: „Najwyższe dobro rozpatrywane przez rozum naturalny bez światła wiary nie jest niczym innym, jak poznaniem prawdy przez jej pierwsze przyczyny, tzn. wiedzą, którą zgłębia filozofia”²⁵.

W tym momencie, oznaczającym decydujący zwrot w doktrynie, jakby w celu podkreślenia stopnia jej doniosłości, trzeba ujawnić wahanie Kartezjusza. Wątpliwość stosowania teorii w praktyce ogranicza ambicję spekulatywną filozofa: „W wypadkach życiowych, gdy nie możemy uniknąć narażenia się na omyłki, o wiele lepiej jest zawsze skłaniać się do uczuć zmierzających do dobra aniżeli do tych, które mają na względzie zło, choćby jedynie celem jego uniknięcia. Często fałszywa nawet radość ma większą wartość aniżeli smutek z prawdziwej przyczyny”²⁶. Konflikt ten można rozwiązać dzięki rozwojowi nauki, który wyeliminuje pragnienia kłócące się z rzeczywistością:

²⁴ List Kartezjusza do księżniczki Elżbiety z 1 września 1645, A. T., IV, s. 284.

²⁵ List Kartezjusza do tłumacza *Zasad*, A. T., IX (2), s. 4.

²⁶ R. Descartes, *Namiętności*, II, CXLII; A. T., s. 435.

„Wszystkim kieruje Opatrzność boska, której wieczne postanowienie jest tak dalece nieomyłne i niezmienne, że wyjąwszy rzeczcy, które to samo postanowienie uczyniło zależnym od naszej wolnej woli, musimy myśleć, że przez wzgląd na nas nie zdarzy się nic, co by nie było konieczne i nieuniknione, tak że nie możemy bez pomyłki pragnąć, żeby przyszło to w inny sposób”²⁷. Skoro jakaś rzecz, którą uznaliśmy za zależną od losu, nie zachodzi, świadczy to o braku jednej z przyczyn koniecznych do jej wywołania, wskutek czego była ona bezwzględnie niemożliwa i nie zdarzyło się nigdy nic podobnego, tzn. coś, do wywołania czego brakło również podobnej przyczyny; gdybyśmy o tym poprzednio wiedzieli, to nigdy nie uważalibyśmy tego za możliwe, a w związku z tym nigdy byśmy tego nie pragnęli”²⁸.

Rezygnacja z uniwersalnego powiązania zjawisk, które jest jednym z aspektów stoicyzmu, wyraża moment myśli Kartezjańskiej. Z wartości pozytywnej, istotnej, której nabiera u Kartezjusza inteligencja naukowa (*l'intelligence scientifique*), wynika połączenie własnego dobra indywidualnego z dobrem uniwersum i ludzkości: „Chociaż każdy z nas jest osobą odrębną od innych, a w konsekwencji interesy każdego z nas są w jakiejś mierze odrębne od interesów pozostałych ludzi, jednak trzeba uświadomić sobie, że nie można bytować samotnie, a więc jest się w rezultacie jedną z cząstek wszechświata, a nadto jedną z cząstek tej ziemi, tego państwa, tej społeczności, tej rodziny, z którą jesteśmy złączeni siedzibą, przysięgą, urodzeniem. I zawsze należy w szczególności przedkładać interesy całości, której jesteśmy częścią, nad interesy własnej osoby”. To podporządkowanie indywidualnego dobra całości nie w większym jednak stopniu pociąga za sobą konieczność poświęcenia *ja* niż wyższość rozumu – potępienie i wykluczenie namiętności. Zasadą jest prawda. Odtąd w obiektywności dobra, które związało człowieka ze wspólnotą w ocenie tego, co on nazywa właściwą wartością²⁹, Kartezjusz znajdzie podstawę właściwej równowagi pomiędzy korzyścią całości i cząstki. „Trzeba zawsze przedkładać interesy całości, której jesteśmy częścią, nad interesy własnej osoby w szczególności, wszelako z umiarem i ostrożnością.

²⁷ *Tamże*, II, CXLVI, A. T., XI, s. 439.

²⁸ *Tamże*, II, CXLV, A. T., XI, s. 438. Pochodzące z traktatu *Namiętności duszy* ustępy posiadają swą część przeciwstawną w godnym uwagi fragmencie z listu z 15 września 1645 r. do Księżniczki Elżbiety: „Jeśli bowiem wyobrazimy sobie, że dalek niebios są tylko urojone przestrzenie, i że całe niebios są uczynione po to, by służyć ziemi, ziemia zaś człowiekowi, wówczas skłonni będziemy sądzić, iż ta ziemia jest naszym podstawowym siedliskiem, a życie doczesne życiem najlepszym; i zamiast poznawać doskonałości, które prawdziwie są w nas, będziemy innym stworzeniom przypisywać niedoskonałości, których nie posiadają, by przez to samemu się wywyżżyć. Zaczniemy niedorzecznie mniemać, że mamy własny udział w wyrokach Boga i wspólnie z nim dźwigamy ciężar rządzenia światem, a takie mniemanie zrodzi nieskończoność próżnych niepokojów i przykrości” (A. T., IV, s. 292).

²⁹ R. Descartes, *Namiętności*, II, CXXXVIII, A. T., XI, s. 431.

albowiem błędzilibyśmy wystawiając się na wielką szkodę po to tylko, by przysporzyć dobra swoim krewnym czy swemu krajowi; a jeśli jakiś człowiek sam więcej jest wart niż reszta ludzi z jego miasta, to nie miałby racji chcąc zginać dla jego ocalenia”³⁰.

W miarę jak *Cogito* wypełnia się *Cogitatio*, autonomiczna funkcja sądenia opanowuje dziedzinę świata fizycznego i moralnego. Dusza zamiast zajmować się swoimi związkami z ciałem, pochłonięta kierowaniem mikro-kosmosem staje się ogniskiem miłości uniwersalnej. Istnieje w miłości podłoże woli, tzn. sądenia; to, o którym Kartezjusz mówi: „przyzwolenie, przez które rozważa się od tej chwili jako połączenie z tym, co się kocha, w ten sposób, że wyobrażamy sobie całość, o której myślimy, że stanowimy jej cząstkę, i że rzecz kochana jest jej drugą częścią”³¹. Miłość uszlachetnia się więc poprzez to, że uszlachetnia się obiekt, z którym my jesteśmy złączeni.

Niezależnie od rozległości wszechświata (a Kartezjusz uważa go za nieograniczone), nie wyczerpuje on zdolności sądenia, która jest ze swej natury nieskończona. Wszystko to, co rozumowanie może efektywnie pojąć, pozostaje ograniczone, gdy tymczasem akt, za pomocą którego człowiek zgadza się bądź przeczy, jest absolutny sam w sobie, dokonując w dziedzinie poznania tego samego przejścia z niczego do czegoś, jakie w porządku bytu jest oznaką całej mocy i doskonałości boskiej. Takie sądenie wywodzi się z woli, która przeciwstawia się rozumowaniu tak, jak czynność namiętności: „Poznanie intelektualne jest właściwie odczuwaniem umysłu, chcenie zaś jego działaniem”³². Przez to Kartezjusz kieruje się w stronę prymatu moralnego woli. Jest ona nie tylko tym, co ustanawia równość między ludźmi³³, lecz także jest ona tym, co zbliża do boskości. „Wolna wola w jakiś sposób upodabnia nas do Boga, czyniąc nas panami samych siebie, chyba że prawa nam przysługujące tracimy z powodu gnuśności”³⁴.

Istnieje zatem u Kartezjusza asceza praktyczna woli równoległa do ascezy spekulatywnej wątpienia: uczynić własnymi przedmioty, to czuć się wyższym od nich, to dać sobie możliwość przezwyciężenia ich odniesienia wyłącznie do indywidualności zmysłowej. Kartezjusz pisał do księżniczki Elżbiety: „Możemy sprawić, że wszelkie zło przybywające z zewnątrz, jak wielkie by nie było, nie wniknie w naszą duszę głębiej niż smutek, jaki

³⁰ List cytowany z 15 września 1645, A. T., IV, s. 293.

³¹ R. Descartes, *Namiętności*, II, LXXX; A. T., XI, s. 387.

³² List Kartezjusza do Regiusa, maj 1641, A. T., III, s. 372.

³³ List dedykacyjny z *Zasad* do Księżniczki Elżbiety: „Spośród dwóch rzeczy, jakich wymaga tak opisana mądrość, a mianowicie, żeby rozsądek znał wszystko to, co dobre, i żeby wola zawsze była gotowa by za nim podążać, pozostaje tylko ta, która dotyczy woli, jaką wszyscy ludzie mogą posiadać w równym stopniu, zwłaszcza że rozsądek jednych nic jest tak dobry jak rozsądek innych”, A. T., IX (2), s. 22.

³⁴ R. Descartes, *Namiętności*, III, CLII, A. T., XI, s. 445.

wzbudzają w nas aktorzy, kiedy odgrywają przed nami jakieś wielce tragiczne sceny; przyznają jednakowoż, że trzeba być prawdziwym filozofem, aby dojść aż do tego punktu³⁵.

Proces osiągnięcia stanu właściwego prawdziwemu filozofowi zakłada moment formalnego ćwiczenia, „w którym pozwala się nam na rezygnację z pójścia za jasno określonym dobrem, na przyjęcie oczywistej prawdy tylko po to, byśmy mogli dzięki temu myśleć o potwierdzeniu wolności naszej dobrej woli³⁶. Ten element dopuszczenia obojętności jest tylko ćwiczeniem. mającym na celu zapewnienie umiejętności posługiwania się bronią, charakterystyczną dla woli. Powiada Kartezjusz: „To, co nazywam własną bronią, to są zdecydowanie stałe sądy, dotyczące dobrego i złego, według których decydujemy się wieść własne życie³⁷”.

Niezależność sądu nie prowadzi ostatecznie do wywyższania *ja* dla niego samego, tym bardziej nie prowadzi do zamknięcia podmiotu w sobie. Przeciwnie, implikuje ona rytm ekspansji od nauki ku naturze, od miłości ku człowieczeństwu, której wzlot kończy się wyniesieniem ducha ponad płaszczynę związku z ciałem, nawet ponad płaszczynę intelektu, aż do tego, co moglibyśmy już nazwać trzecim życiem, w którym dusza znajduje w świadomości swojej nieskończonej wolności zasadę swojej szczęśliwości i łączy się z Bogiem, który ją uwolnił. Wspaniałomyślność, „klucz do wszelkich innych cnót³⁸ powodujący, że nisko ceni się wszystkie dobra, które można utracić i że, wręcz przeciwnie, bardzo ceni się wolność i absolutne panowanie nad sobą, „oddziela nas” od wszelkich niepotrzebnych zajęć, które nie dają spokoju ambitnym. Im częściej rozważamy to, czyni się wolna wola i jak wielkie są korzyści czerpane z tego, że posiada się zdecydowane postanowienie właściwego jej wykorzystania, tym lepiej rozumiemy, że „wszelkie zadowolenie polega tylko na wewnętrznym świadectwie, że posiadamy pewną doskonałość³⁹”.

Lecz równie dobrze, a „to dlatego, że prawdziwym obiektem miłości jest doskonałość” zadowolenie z siebie samego ma swoją „właściwą wartość” wtedy, jeśli przyczynowość siebie samego w duszy opiera się na fundamentalnej przyczynowości siebie samego, którą jest Bóg. „Jednakże, kiedy jakaś osoba z własnej woli przyłącza się do swego księcia lub do swego kraju, jeśli jej miłość jest doskonała, to powinna ona uważać się jednak jedynie za małą część całości, na którą składa się z innymi. I dlatego nie powinna obawiać się bardziej pójścia na śmierć w ramach służby dla nich, niż obawiamy się upuszczenia odrobiny krwi z ramienia, aby reszcie ciała

³⁵ List Kartezjusza ze stycznia 1646, A. T., XI, s. 445.

³⁶ List Kartezjusza do P. Meslanda, 9 lutego 1645, A. T., IV, s. 173.

³⁷ R. Descartes, *Namiętności*, I, XLVIII; A. T., s. 367.

³⁸ *Tamże*, III, CLXI, A. T., XI, s. 454.

³⁹ List Kartezjusza z 1 września 1645, A. T., IV, s. 284.

zapewnić lepsze samopoczucie. I widzi się każdego dnia przykłady tej miłości nawet wśród osób biednych, które oddają swe życie z własnej woli dla dobra kraju lub dla obrony wielkiego pana, którego kochają. Jest oczywiste, że nasza miłość do Boga powinna być nieporównywalna, największa i najdoskonalsza ze wszystkich⁴⁰.

Ponieważ rozum jest u Kartezjusza wszelką duchowością, nie ma „żadnej wątpliwości, że prawdziwie możemy kochać Boga tylko dzięki sile naszej natury” miłością, która w swojej zasadzie jest „czysto intelektualna lub rozumna” i która zapewnia całkowite przyłączenie bytu ludzkiego do boskiego: „Łącząc się z nim całkowicie z własnej woli, byt ludzki kocha byt boski tak doskonale, że nie pragnie już niczego więcej na świecie, jak tylko spełnić wolę Boga. Jest to powodem, dla którego nie obawia się już więcej ani śmierci, ani bólu, ani niełaski i wie, iż nic nie może mu się zdarzyć, czego Bóg nie postanowi. Kocha to boskie postanowienie, uważa je za słuszne i konieczne i wie, iż tak dalece powinien być od niego uzależniony, że nawet jeśli oczekuje na śmierć lub na jakieś inne zło, to nie będzie chciał tego zmienić nawet gdyby mógł”.

Jednakże Kartezjusz nie byłby sobą, gdyby zaraz nie dodał: „Lecz jeśli nie odsuwa wcale zła lub zmartwień z tego powodu, że pochodzą one od Opatrzności, to jeszcze mniej odmawia sobie wszelkich dozwolonych dóbr lub przyjemności, z których może korzystać w tym życiu, albowiem one również pochodzą od Boga; przyjmując je z radością, nie obawiając się wcale zła, miłość Jego sprawia, że jest on doskonale szczęśliwy”.

Przełożył Tomasz Śliwiński

Leon Brunschvicg

LE PROGRES DE LA CONSCIENCE DANS LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

Cette traduction d'un fragment du livre de L. Brunschvicg, expert et critique reconnu de la philosophie de Descartes, et de sa part un tentative de créer une synthèse de la pensée carthésienne si complexe et si conflictuelle intérieurement. Descartes y est présenté comme savant, mathématicien et philosophe dont la contribution à l'évolution de la pensée philosophique européenne de la crise (qui s'est traduit par la confrontation entre l'aristotélisme et le naturalisme moderne) est devenue aujourd'hui l'héritage de tout l'humanité. Brunschvicg décrit l'étendue et les conséquences de cette révolution mathématique et philosophique après une étude approfondie de toutes les plus grandes œuvres de Descartes et sa correspondance.

⁴⁰ List Kartezjusza do Chanuta, dla królowej Krystyny, z 1 lutego 1647, A. T., IV, s. 612.